

## Laval théologique et philosophique



# Le salut dans l'Évangile de Marc

Jean Delorme

Volume 41, numéro 1, février 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400141ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400141ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Delorme, J. (1985). Le salut dans l'Évangile de Marc. *Laval théologique et philosophique*, 41(1), 79–108. <https://doi.org/10.7202/400141ar>

## LE SALUT DANS L'ÉVANGILE DE MARC

Jean DELORME

*RÉSUMÉ. — Cette étude propose une approche sémantique renouvelée des textes et une méthode pour l'examen d'un « thème » à travers un livre. Elle repose sur une analyse sémiotique précise tout en évitant délibérément la technicité dans l'exposé. Elle interroge les unités littéraires de Mc signalées par l'emploi du verbe *sôzein*, pour identifier les relations signifiantes entre les acteurs, les lieux, les temps, les représentations des valeurs en jeu, en vue d'établir une définition structurale du « salut ». Cette démarche permet de clarifier, entre autres, les rôles de Jésus et du destinataire, le rapport foi-guérison-salut, la condition dialogale de la relation intersubjective sanctionnée par le salut, les limites de l'opposition souvent mise entre un salut corporel terrestre et un salut eschatologique. La fonction de sanction remplie par le salut oblige à préciser, dans les représentations qui en sont données, les valeurs engagées et obtenues à travers un acte de désappropriation du sujet destinataire et de Jésus, qui ne s'attribue pas le rôle d'agent et reste impuissant à se sauver. Sans fournir la clef de l'organisation ou de ce qu'il est convenu d'appeler la théologie de Mc, les analyses de détail révèlent une thématique insistante du livre qui, prenant en charge le vocabulaire du salut, tend à le redéfinir.*

---

ENQUÊTER sur le salut en Marc, n'est-ce pas perdre son temps ? Le privilège, parmi les évangiles synoptiques, de construire une « théologie du salut » n'est-il pas attribué à Luc ? Mais on peut penser que, précisément parce qu'il n'en fait pas comme nos discours une notion si englobante que le mot en est exténué, Mc mérite d'être interrogé. L'emploi qu'il fait du verbe *sôzein* n'a rien d'exceptionnel et n'a pas besoin d'être expliqué et paraphrasé. Il n'apparaît cependant pas n'importe où. Là où il intervient, le fait d'être en quelque sorte noyé dans le texte oblige à demander à celui-ci la clef : ce mot, que fait-il là ? Et puisque les passages où il se lit sont reliés entre eux par l'organisation d'ensemble du livre, il faudra bien compter avec les perspectives de ce dernier pour apprécier la place qu'y tient le salut.

Le vocabulaire servira donc d'entrée dans les textes. Le mot ne peut être isolé de l'unité littéraire à laquelle il appartient. La question n'est pas : quel sens a-t-il ? mais : dans quel dispositif producteur de sens est-il pris ? Nous admettons en effet avec

l'analyse sémiotique<sup>1</sup> du discours que le sens d'un texte tient non seulement à l'organisation des phrases en elles-mêmes et entre elles, mais plus fondamentalement encore à une organisation sous-jacente des contenus qu'il devient possible d'explorer.

## 1. Orientations méthodologiques

### 1.1. Liste des emplois de *sôzein*

- N° 1 : 3, 4 : « Est-il permis, le sabbat, ... de sauver un être vivant (une *psuchè*) ou de tuer ? »  
N° 2 : 5, 23 : « afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive ».  
N° 3 : 5, 28 : « Si j'arrive à toucher au moins ses vêtements, je serai sauvée. »  
N° 4 : 5, 34 : « Ta foi t'a sauvée. »  
N° 5 : 6, 56 : « tous ceux qui le touchaient étaient sauvés. »  
N° 6 : 8, 35 : « celui qui veut sauver sa vie (sa *psuchè*) la perdra, »  
N° 7 : ... : « celui qui perdra sa vie (sa *psuchè*) à cause de moi et de l'évangile, la sauvera. »  
N° 8 : 10, 26 : « Et qui peut être sauvé ? »  
N° 9 : 10, 52 : « Ta foi t'a sauvé. »  
N° 10 : 13, 13 : « celui qui tiendra jusqu'au bout, celui-là sera sauvé. »  
N° 11 : 13, 20 : « si le Seigneur n'avait pas abrégé ces jours, ne serait sauvée aucune chair. »  
N° 12 : 15, 30 : « Sauve-toi toi-même en descendant de la croix. »  
N° 13 : 15, 31 : « Il a sauvé des autres, »  
N° 14 : ... : « il ne peut se sauver lui-même. »  
N° 15 : 16, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. »

### 1.2. Premières remarques linguistiques

a. La transformation recouverte par le verbe peut être exprimée à l'actif ou au passif. Au passif, la transformation subie (« être sauvé ») implique un agent différent du sujet (n° 2, 5, 8, 10, 11, 15). À l'actif, il arrive que le sujet grammatical transforme un autre acteur bénéficiaire (n° 1, 13). Mais la formule active peut indiquer aussi que le sujet grammatical se transforme lui-même (n° 12, 14), ou transforme quelque chose de lui-même (sa *psuchè*, n° 6, 7), ou encore quelque chose de lui-même (« ta foi ») le transforme (n° 4, 9). Nous devrons examiner tous ces cas dans leur contexte pour préciser les relations entre les acteurs.

---

1. Nous préciserons en cours de route les instruments que nous lui emprunterons. Qu'il suffise de renvoyer de façon globale aux deux livres du Groupe d'Entrevignes, *Signes et paraboles* (Seuil, Paris, 1977) et *Analyse sémiotique des textes* (Presses universitaires de Lyon, 1979), et à l'ouvrage fondamental de A.J. GREIMAS et J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Hachette, Paris, 1979).

b. Le bénéficiaire est toujours au singulier, sauf en deux cas (n° 5 et 13), mais il s'agit alors d'une pluralité d'individus et non d'un groupe ou d'une collectivité (comme serait « le peuple » ou « Israël »).

c. Le bénéficiaire enfin est le plus souvent le sujet individuel lui-même qui parle ou dont on parle. Ce peut être aussi sa *psuchè* (n° 6, 7) ou une *psuchè* (n° 1), ou encore une « chair » (*sarx*, n° 11). Le contexte permettra de préciser. Ces premières remarques nous orientent vers l'examen des rapports entre les acteurs intervenant dans l'opération dénommée « sauver » ou « être sauvé ». Nous ne pouvons pour cela nous contenter des phrases dans lesquelles le mot est employé.

### 1.3. Classement des emplois du verbe

Si nous voulons les classer d'après les catégories souvent utilisées dans les études de vocabulaire biblique (emplois profanes ou religieux, salut présent ou eschatologique, salut corporel ou non corporel)<sup>2</sup>, un regard rapide sur les contextes pourrait suffire. On remarque vite qu'il n'y a pas d'emploi « profane » en Mc, à cause de la relation à Jésus ou à Dieu (même en n° 1, où il s'agit de sauver ou tuer en sabbat). Et l'on peut distinguer en des cas précis un salut présent corporel par guérison notamment (par exemple, n° 1, 2, 3) et un salut eschatologique futur (par exemple, n° 8). Mais ce classement ne nous avance guère si nous cherchons ce que les textes font des mots qu'ils emploient pour en tirer des effets de sens complexes<sup>3</sup>.

### 1.4. Les unités littéraires

Pour cela, nous devons délimiter les unités littéraires minimales dans lesquelles « sauver » intervient. Minimales, c'est-à-dire suffisantes pour constituer une unité de signification globale, comme un récit ou un discours, détachable du contexte du livre. Tout texte de quelque ampleur, comme nos évangiles, ménage au cours de son développement des pauses, des reprises, des changements de décor, de personnages, de thème. Des unités se constituent et sont douées d'une certaine autonomie sémantique, avant de s'intégrer en d'autres de plus grande envergure et finalement dans celle du livre<sup>4</sup>. Il s'agit en somme d'examiner le déroulement de l'action et le parcours du sens qui assume le verbe « sauver ».

2. Cf. par exemple W. Foerster, art. *Sôzô*, dans *TW NT*, VII, 989-992 qui distingue salut de la vie corporelle et salut au sens théologique lequel, dans les synoptiques, engloberait l'emploi de *sôzô* dans les guérisons et des emplois proprement religieux.

3. Notre objectif est tout à fait différent de celui de W.C. VAN UNNIK, « L'usage de *Sôzein* "Sauver" et de ses dérivés dans les évangiles synoptiques », dans *La formation des évangiles*, Desclee de Brouwer, 1957, p. 178-194. Il s'intéresse à l'usage du mot dans les diverses couches de la tradition et comment cet usage évolue dans les évangiles. La partie proprement sémantique de l'étude précise « les notions avec lesquelles notre terme et ses dérivés se trouvent associés » (p. 180). Il notera par exemple que *sôzein* désigne ici une guérison corporelle, signifie là « assurer la continuation de la vie » (p. 182), ailleurs « avoir en héritage la vie éternelle » (p. 183). Pour nous, le problème majeur n'est pas de traduire le verbe *sôzein*, ni de savoir de quoi le texte parle (son référent), mais ce qu'il fait rendre aux mots par le jeu des situations et des actions mises en scène.

4. Cf. notre étude sur « L'intégration des petites unités littéraires dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale », in *NTS* 25, 1979, p. 469-491.

Une fois repérées, ces unités littéraires se classent facilement en deux catégories : des récits sur Jésus et des discours ou entretiens de Jésus. Les récits racontent au passé une action dont nous suivons le développement, du projet à sa réalisation, et souvent jusqu'à la reconnaissance de ce qui s'est passé. Ce déploiement rend aisée l'analyse des structures qui prennent en charge le vocabulaire du salut (n° 1, 5, 9 ; les n° 2, 3, 4, puis 12, 13, 14 reviennent dans un même récit). Dans les discours ou entretiens, c'est Jésus (n° 6, 7, 10, 11, 15) ou les disciples (n° 8) qui parlent d'un salut envisagé comme éventuel ou futur dans sa réalisation. Il n'est donc pas question de le raconter. Il est en quelque sorte programmé, dans une suite d'opérations ou d'états qui mettent en relation des rôles divers. Il nous faudra les analyser comme on doit le faire aussi pour les récits.

### 1.5. *À la recherche d'une définition structurale du salut*

Nous avons parlé de transformation recouverte par le verbe « sauver ». Qui dit transformation, dit passage d'un état premier à un état second. Ce parcours n'est pas forcément déployé complètement dans les textes, mais tout verbe d'action (à l'actif ou au passif) suffit à le suggérer. Ce parcours enchaîne trois fonctions : deux états moyennant une transformation, et relie au moins deux rôles : un rôle de sujet d'état (par exemple, un acteur en état de manque par rapport à un objet quelconque se trouve finalement en état de possession de cet objet) et un rôle de sujet opérateur, agent de la transformation <sup>5</sup>.

La transformation est transitive quand ces deux rôles sont assumés par des personnages différents <sup>6</sup> : par exemple, Jaïre attend de Jésus (sujet opérateur) qu'il impose les mains à sa fille (sujet d'état) « afin qu'elle soit sauvée » (n° 2 ; même structure en n° 1, 3, 5, 8, 10, 11, 13, 15). La transformation est réfléchie quand un personnage se transforme lui-même, assumant les deux rôles de sujet d'état et de sujet opérateur : ce serait le cas de Jésus s'il répondait au défi de se sauver lui-même (n° 12, 14) et nous aurons à examiner les cas où l'acteur sauve sa *psyché* (n° 6, 7) ou est sauvé par sa foi (n° 4, 9).

5. La distinction entre *état* et *transformation* est fondée sur le classement sémiotique des énoncés en deux types : énoncés du « faire » (relation dynamique) et énoncés de l'« être » ou énoncés d'état (relation statique). On distingue deux types d'état : de conjonction et de disjonction entre un *sujet* et un *objet*. De même, la transformation qui fait passer d'un état à l'autre sera dite de conjonction ou de disjonction. Elle réclame un rôle de *sujet opérateur* (doté du pouvoir faire), à distinguer du rôle de *sujet d'état*.

6. Ne pas confondre les concepts de *personnage*, d'*acteur* et d'*actant*. Le plus abstrait est celui d'actant, qui désigne les rôles fondamentaux de sujet, objet, destinataire, destinataire. L'acteur est défini par ce qu'il « fait » ou ce qu'il « est » à deux niveaux : — au niveau *actantiel*, par son ou ses rôles p. ex. de sujet disjoint de l'objet, ou de destinataire, ou de sujet opérateur ; — par le ou les rôles que lui donnent les représentations concrètes de ce qu'il fait et de ce qu'il est (= le ou les *parcours figuratifs*), p. ex. le rôle de sauveur ou de sauvé (ce rôle *thématique* condensant tout un parcours figuratif dans le texte). Le personnage est la manifestation la plus concrète et déterminée des rôles qui définissent l'acteur : le texte attribue et renvoie ce qu'il dit, dans la « réalité » (le référent), à quelqu'un ou un groupe, qui peut porter un nom (p. ex. Jésus, les disciples, mais aussi « un homme », « une femme », « celui qui... », etc.) et se maintient dans le texte comme un centre stable d'attribution d'état(s) et de transformation(s).

Cette structure fondamentale est celle de toute transformation narrative et ne suffit pas à définir celle du salut<sup>7</sup>. Il faudra la préciser en fonction de l'analyse des relations entre les personnages et des rôles mis en scène ou impliqués par le texte. Nous aurons à tenir compte aussi des représentations données des personnages, de leurs situations, de leurs actions. Le « salut » n'est pas n'importe quelle transformation d'un état dans un autre, de n'importe qui par n'importe qui. De quoi le sujet d'état manque-t-il et devient-il bénéficiaire ? Comment s'établissent ses relations avec le sujet opérateur ? Comment celui-ci intervient-il ? Ces questions devraient nous permettre de mettre en évidence les similitudes et les différences entre les textes<sup>8</sup>.

## 2. Le salut dans les récits

### Remarques

a. Le verbe « sauver » intervient une fois sous la plume du narrateur pour une transformation réalisée (n° 5), partout ailleurs sur les lèvres de personnages : — personnages en quête d'un salut attendu de Jésus (n° 2 et 3) ; — Jésus, soit avant une transformation à réaliser en faveur d'une autre (n° 1), soit en parlant d'un salut réalisé (verbe au parfait, n° 4 et 9) ; — moqueurs au pied de la croix, soit pour rappeler un salut réalisé (n° 13), soit pour défier Jésus de se sauver lui-même (n° 12 et 14). Le verbe « sauver » apparaît donc à des moments divers du déroulement de l'action et presque toujours dans une communication verbale entre les personnages. Comme il faut bien renoncer à imaginer les mots comme de petites boules contenant un sens déjà fixé, nous pouvons nous attendre à voir le verbe « sauver » concourir à des effets de sens divers selon qui le dit et à quel moment de l'action.

b. Dans la plupart des cas, le salut dont il s'agit est représenté par une guérison (n° 2, 3, 5) ou relié de quelque manière à une guérison (n° 1, 4 et 9). De là à dire que « sauver » a le sens de « guérir », il n'y a qu'un pas<sup>9</sup>. Gardons-nous de le franchir. Mais il faudra préciser les différences. En quelques textes, « sauver », c'est arracher à la mort menaçante (n° 2, 12, 14) ou « sauver » s'oppose à « tuer » (n° 1). Le salut peut donc se situer dans l'ordre des valeurs vitales que menacent la mort, la maladie, les infirmités. Le problème n'est pas d'identifier le salut avec ces valeurs, mais de préciser comment et pourquoi on parle de « sauver » dans cet ordre-là.

c. Des ressemblances permettent de grouper ensemble trois récits où le salut a rapport avec des guérisons : 5, 21–43 sur Jaïre et la femme aux pertes de sang (n° 2, 3,

7. Mc n'emploie que le verbe « sauver ». Il est entendu que nous emploierons le mot « salut » pour parler soit de la transformation (acte de sauver ou d'être sauvé), soit de l'objet avec lequel un sujet peut être conjoint ou disjoint (état de salut).

8. Les relations des personnages entre eux et avec le salut demandent une double analyse : sous l'aspect *narratif* ou syntaxique de l'enchaînement des fonctions et des rôles, et sous l'aspect *figuratif* de leur mise en scène et de leur représentation concrète.

9. *Sozesthai* est parfois traduit par « être guéri » (Bible de Jérusalem, 1<sup>re</sup> édition, en 5, 23 ; TOB en Mc 6, 56) et la formule : « Ta foi t'a sauvée » est commentée en note ainsi : « Au sens propre : *ta foi t'a guérie* », dans la TOB sur Mt 9, 22.

4); 6, 53-56 où le salut, comme pour la femme, est obtenu par le toucher des vêtements de Jésus (n° 5); et 10, 46-52 où Bartimée s'entend dire, comme la femme : « Ta foi t'a sauvé » (n° 9).

Nous devons examiner à part : 3, 1-6 où le rapport entre « sauver un être vivant » (n° 1) et le rétablissement de la main d'un infirme, fait problème ; et 15, 31-39 où les moqueries adressées à Jésus en croix (n° 12, 13, 14) sont apparemment confirmées par le récit.

## 2.1. *Sauver un être vivant et guérir un jour de sabbat (3, 1-6; n° 1)*

Le premier emploi du verbe « sauver » en Mc peut paraître assez banal. À ceux qui l'épient pour voir s'il « guérirait » un jour de sabbat un homme à « la main desséchée », Jésus demande : « Est-il permis le sabbat de faire du bien ou du mal, de sauver un être vivant (une *psuchè*) ou de (le) tuer ? » Question très générale, pouvant concerner tout homme placé devant ce dilemme, et question décalée par rapport au cas présent où l'on se demande si Jésus va guérir ou non un infirme dont la vie n'est pas en danger.

*Psuchè* n'a pas ici de possessif : ce n'est pas la *psuchè* de quelqu'un (comparer avec n° 6 et 7). Le mot désigne un être humain sous l'aspect de sa vitalité, de ce qui en fait un vivant<sup>10</sup>. Entre le « sauver » et le « tuer », l'opposition est entre le faire échapper à la mort et la lui donner. On réduit souvent l'écart avec le cas de l'homme handicapé de « la main », en disant que « sauver » prend ici le sens élargi d'action pour retenir ou renforcer la vie et « tuer » celui de négliger cette action<sup>11</sup>. Il faut au contraire maintenir l'écart qui donne à l'argumentation de Jésus sa force provocante. Il a l'audace de faire de la guérison d'une main une question de vie à sauver ou de mort à donner.

Au couple présupposé par la position de ses adversaires : interdit de guérir cet homme / prescrit de sauver un être vivant / interdit de le tuer. Entre guérir et ne pas guérir, il met la même différence qu'entre sauver une vie et tuer. La valeur imprescriptible d'une vie d'homme, qu'aucune loi ne saurait interdire de sauver de la mort, en tout temps, y compris le sabbat, se trouve engagée dans le cas de cet infirme. Tandis que le système des adversaires impose de ne pas guérir, la gravité de l'enjeu selon Jésus empêche de s'abstenir. Sa manière de poser la question assimile ne pas guérir à « tuer »<sup>12</sup>.

10. G. DAUTZENBERG, *Sein Leben Bewahren. Psuchè in den Herrenworten der Evangelien*, Munich 1966, p. 154. Comparer les expressions vieilles en français : « il n'y a pas âme qui vive », « un village de cent âmes ».

11. Dautzenberg (p. 156) et de nombreuses études qui le citent. *Sôzein* est susceptible d'emploi très large en grec, mais le complément *psuchè* le restreint déjà et *aopkteinai*, « tuer », est sans équivoque. Quant au rapport entre la formule de Jésus et le cas de l'infirme, il ne faut pas confondre le *signifié* et le *réfèrent*. La question de Jésus se réfère à l'infirme et le concerne, mais ce qu'elle signifie n'est pas mesuré par sa situation concrète. Nous résumons ici une étude à paraître sur ce texte.

12. La logique de cette question va se vérifier dans le comportement des adversaires qui finissent par préparer un meurtre en sabbat.

La guérison qui suit (la main est « rétablie » et non « sauvée ») donne sa réponse à la question. Elle n'a de sens que par rapport à celle-ci, comme affirmation efficace de l'accord entre la valeur religieuse de la loi sabbatique (le « permis en sabbat ») et la valeur humaine vitale d'un être vivant à sauver de la mort. Le conflit sur la loi manifeste en effet un conflit sur la table des valeurs qui préside à la loi. La valeur religieuse, que les adversaires opposent à la valeur humaine, s'accorde parfaitement avec elle. Le sabbat et la synagogue sont le temps et le lieu convenables pour le publier en parole et en acte. En guérissant de sa propre initiative un infirme qui n'est pas demandeur, Jésus se prononce sur les valeurs et fait voir la compétence qu'il revendique, celle du « Fils de l'homme, maître même du sabbat » (2, 28)<sup>13</sup>.

La guérison d'une main devient alors un acte de salut pour un vivant. Mais cet acte n'est pas une démonstration de puissance. C'est l'affirmation de l'autorité d'une parole. Si Jésus se conduit ici en sauveur, c'est moins comme agent de salut que comme interprète autorisé des valeurs qui font s'accorder le salut et la loi. Derrière tout système de valeurs qui fonde une loi (ou, nous le verrons, une sanction), l'analyse sémiotique parle d'un rôle, d'une instance, qu'elle nomme « destinateur », qui garantit la valeur des valeurs. Les récits du monde entier ne peuvent se passer d'une table de valeurs (le permis et l'interdit, le bon et le mauvais...) et présentent des formes ou des figures très variées du rôle de destinateur. Ici c'est Jésus qui se fait le porte-parole des valeurs et renvoie au destinateur qui l'autorise, sans qu'il soit nommé et sans qu'il ait besoin de l'être dès lors qu'il s'agit de la loi sabbatique. Nous retrouverons souvent ce rôle de Jésus, que nous appellerons rôle de destinateur délégué, dans les textes qui vont suivre.

## 2.2. *Du vœu d'être sauvé au salut par la foi*

### 2.2.1. *Jaïre et la femme aux pertes de sang* (5, 21-43 ; n° 2, 3, 4)

Jaïre demande à Jésus de venir imposer les mains à sa fille qui est à toute extrémité « pour qu'elle soit sauvée et qu'elle vive » (v. 23). Pendant qu'ils se rendent à la maison, une femme affligée de pertes de sang vient par derrière et touche le vêtement de Jésus, « car elle disait que si j'arrive à toucher au moins ses vêtements, je serai sauvée » (v. 28). Quand, sous la pression insistante de Jésus qui veut savoir qui l'a touché, elle se fait connaître et lui dit « toute la vérité », il lui déclare : « (Ma) fille, ta foi t'a sauvée, va en paix et sois saine dans ta maladie » (v. 34).

Le bien en jeu dans l'acte de sauver est ici encore la vie humaine, en péril extrême de mort ou en déperdition irrémédiable de sang (avec cette particularité qu'il s'agit de vie d'une femme exclue depuis douze ans de la condition normale des femmes et d'une jeune fille de douze ans en âge de devenir femme). Et le salut est attendu d'un

13. L'analyse sémiotique rend attentif au problème de la valeur en jeu ou en circulation dans un texte. On distingue entre l'objet en jeu tel qu'il est figuré (p. ex. une maison à vendre ou acheter) et sa valeur telle qu'elle peut être évaluée de façons diverses selon les sujets (maison pour y installer un commerce, ou pour y passer ses vacances). Ici le rétablissement de la main (objet dans sa figuration concrète) d'un infirme est soumise à des évaluations conflictuelles selon qu'elle est opposée à ou accordée avec le bien en jeu, la valeur engagée dans la pratique de la loi religieuse du sabbat.



autre, à qui un pouvoir tout à fait exceptionnel est reconnu. Ces deux considérations pourraient suffire à justifier l'emploi du verbe « sauver » pour une transformation dont le résultat est que la jeune fille « vive » et que la femme soit « guérie » et « saine de sa maladie » (v. 29 : *iatai*, et 34 : *isthi ugiès*)

Il est plus important de noter que ce sont des personnages différents qui parlent d'« être sauvé » et de « sauver », et à des moments différents du récit : Jaïre et la femme avant la transformation et en position de demandeur ou de sujet désirant (et le verbe est au passif), Jésus après transformation (puisque la femme est déjà « guérie » et qu'il parle d'un salut réalisé, *sesôken* au parfait) et dans une position complexe qu'il faudra préciser. Il y a quelque chose de paradoxal en effet dans le fait que celui dont le salut est espéré avant réalisation l'attribue après à une qualité ou un acte (« ta foi ») du bénéficiaire.

a. Le texte décrit deux manières contrastées d'être en quête de salut. Jaïre se prosterne devant Jésus et lui parle. Il le supplie et Jésus accède à sa demande. La femme, elle, programme son salut toute seule et agit sans que Jésus le sache et le veuille. Son plan réussit, en ce sens qu'elle est « guérie » (le texte ne dit pas « sauvée »). La conscience de Jésus s'éveille à retardement. Mais il veut savoir. Et il faut que la femme lui dise « toute la vérité », pour qu'il consente à la guérison déjà acquise (« sois saine de ta maladie »<sup>14</sup>).

La comparaison des deux épisodes donne du relief à l'accord entre Jésus et son partenaire : avec Jaïre, il précède la transformation demandée ; avec la femme, il suit la transformation réalisée, mais il est remarquable que Jésus exige de savoir. Tout se passe comme si ce qui a manqué avant, devait être suppléé après<sup>15</sup>. Avant, c'est normalement le moment où le sujet opérateur accède au savoir et au vouloir. C'est à lui d'assumer le programme qu'on lui propose. Et son accord porte sur la valeur de ce qui est à faire et de l'objet en jeu. Ce qui est demandé comme un bien pour le demandeur, l'est-il du point de vue de Jésus ? Pour la femme, l'accord est donné après coup, c'est-à-dire au moment de la reconnaissance de ce qui s'est passé. Là encore, c'est le problème de la valeur qui se pose : cela s'accorde-t-il avec le bien et les valeurs engagés sur le programme de Jésus tel qu'il l'entend ? Sa réponse peut être affirmative après sa propre évaluation, qu'il exprime en disant : « Ta foi t'a sauvée ».

b. Voyons comment la femme, puis Jésus parlent d'être sauvé ou de sauver. Elle attend un salut par délivrance d'un mal irrémédiable en recourant au pouvoir qui

14. La traduction : « sois guérie de ta maladie », est équivoque. Ce n'est pas une parole qui guérit (contrairement à M.-É. Boismard qui pense que Mc oublie que la femme est déjà guérie, *Synopse des quatre évangiles*, t. II, Paris, 1972, p. 210).

15. Selon la logique narrative, un programme narratif enchaîne quatre phases (qui se présupposent à partir de la fin) : l'accès du sujet au vouloir faire, son accès au pouvoir et savoir faire, le faire ou transformation principale où l'objet en jeu est acquis ou communiqué, enfin la reconnaissance ou sanction qui manifeste la valeur de la transformation, de l'objet ou du sujet opérateur. Toutes ces phases ne sont pas forcément représentées dans tous les textes et elles ne le sont pas forcément selon cet ordre. Deux phases sont importantes pour faire apparaître la ou les valeurs engagées sur le programme : l'accès au vouloir faire et la reconnaissance. Un sujet ne peut poursuivre un objet (pour lui ou pour un autre) sans qu'il représente à ses yeux une valeur. Et une action ne peut être sanctionnée (approuvée, blâmée, récompensée, punie) sans affirmation de la valeur.

réside en un personnage religieux. De ce fait déjà, le salut espéré se distingue de la guérison cherchée auprès des médecins. Quoique le bien désiré soit concrètement le même dans les deux cas, il ne représente pas la même valeur<sup>16</sup> selon qu'il est attendu de professionnels à prix d'argent ou d'un contact personnel, gratuit, avec un homme religieux, sans proportion entre l'acte et l'effet. Cela implique déjà une forme de « croire », qui est à la fois croyance et confiance dans une puissance salvatrice résidant en quelqu'un. Assurée qu'elle est d'obtenir ce qu'elle espère, la femme se hausse au-delà des limites du possible humain. Et dans son désir, le salut se charge de la valeur de la relation dont il dépend.

Mais quand Jésus parle de salut, cette relation a changé. D'unilatérale, par contact physique et par derrière, elle est devenue réciproque, par la parole, face à face. En passant par la parole « vraie » entre deux personnes, l'événement peut être re-connu. La déclaration de Jésus, qui clôt l'épisode, l'interprète et oblige à le relire. « Ta foi » se lit dans ce qu'elle a fait, mais tel qu'elle le dit en vérité, dans la relation interpersonnelle et l'accord enfin possible de leurs savoirs et de leurs vouloir. Il y a donc plus dans « ta foi » que dans le « croire » porté par son désir d'être sauvée. Quant au salut, il reçoit une valeur nouvelle encore de son lien avec la foi. Essayons de préciser.

c. Dans ce que nous avons identifié comme une forme de « croire », la femme s'en remet au pouvoir d'un autre. Mais paradoxalement, quand Jésus opère la reconnaissance de l'événement, ce qu'elle programmait comme une transformation passive (« je serai sauvée ») s'inverse en transformation active, œuvre de sa foi. Ce qui représentait pour elle un pouvoir être, devient, quand Jésus le nomme « ta foi », un pouvoir faire. Pour apprécier ce qui se passe entre ces deux manières de répartir les rôles, il faut noter que le récit rapporte la guérison de la malade sans faire intervenir la force qui est en Jésus, mais en l'enchaînant immédiatement au dire de la femme qui donne sens à son geste (v. 28-29). Il apparaît ainsi que la guérison vérifie son « croire », lui donne raison, en constitue, en langage sémiotique, la sanction et en manifeste la valeur. Or s'il y a sanction, la logique narrative présuppose un sanctionneur, un destinataire des valeurs au nom desquelles la sanction intervient<sup>17</sup>.

Précisément, en se prononçant sur ce qui s'est passé et en l'attribuant à la foi, Jésus se pose en interprète du destinataire. Sa lecture de l'événement couronne celle

16. Rappelons la distinction entre l'objet et la valeur qu'il peut représenter pour un sujet (cf. note 13). Il faut distinguer entre valeur sémantique et valeur axiologique. La valeur sémantique renvoie aux différences de la signification : p. ex. un objet peut être gratuit ou onéreux, ordinaire ou extraordinaire, etc. La valeur axiologique renvoie à la différence entre bon et mauvais, heureux ou malheureux. Quand nous parlons de valeur, le contexte permet de préciser s'il s'agit de valeur sémantique ou axiologique ou si les deux sont concernées. Le problème est de savoir, p. ex. si une valeur humaine (valeur sémantique) bonne pour un destinataire (valeur axiologique) peut s'inscrire parmi les valeurs religieuses (valeur sémantique) bonnes (valeur axiologique) représentées par le royaume de Dieu que Jésus met à l'horizon de son œuvre.

17. Si la référence aux valeurs caractérise la première (problème du vouloir) et la dernière (sanction) des quatre phases narratives (cf. note 15), on comprend que l'instance du destinataire, qui pose et garantit les valeurs, soit reconnaissable surtout dans ces phases-là. On distingue donc destinataire de la loi (qui régit le vouloir) et destinataire de la sanction. Jésus apparaît comme destinataire délégué de la loi en 3, 1-6 (n° 1) et ici de la sanction.

de la femme et celle du récit. Dans le monde du possible auquel la femme a cru, son assurance ouvre l'espace d'un don gratuit qui la sanctionne. Jésus va plus loin en reconnaissant à la foi le pouvoir que la femme lui attribue à lui, Jésus. La foi qui sauve ne cesse pas d'être aveu d'impuissance. Il revient à Jésus d'en parler comme d'un pouvoir<sup>18</sup>.

Ce paradoxe indique que dans le monde du gratuit, qui est celui du salut accordé à la foi, le destinataire change les règles du monde « normal » : le pouvoir y est représenté par l'impuissance assumée dans une relation intersubjective avec lui à travers Jésus. Jésus n'intervient pas comme opérateur de salut, mais comme interprète autorisé du destinataire du salut. Et celui-ci est obtenu finalement avec une autre valeur que celle qui était attendue. La guérison en est la manifestation concrète. Mais en tant que salut par la foi, elle inscrit dans le corps le signe de l'accord réalisé avec Jésus, du don qui en dit la valeur et du pouvoir nouveau dont la bénéficiaire a fait preuve sans le savoir.

d. De même que la foi de la femme se développe d'une étape à l'autre de sa relation à Jésus, le « croire » de Jaïre, que nous avons reconnu dans sa requête, passe par l'épreuve quand on lui annonce la mort de sa fille. « Ne crains pas, crois seulement », lui dit Jésus. Et alors qu'il se rendait à l'invitation du père, il prend maintenant l'initiative, dirige le déplacement vers la maison et choisit ses compagnons (v. 36-37).

Il faudrait préciser la qualité de foi à laquelle Jaïre est invité. Notons seulement que le verbe « sauver » n'apparaît plus dans la suite du récit, comme s'il ne convenait qu'avant la mort. Ce texte semble en rester à un salut limité à la frontière de la mort. Mais il n'y a plus de frontière pour le « croire seulement » ni pour la capacité de faire vivre que le récit attribue à la parole du « maître ». On peut prévoir que le verbe « sauver » lui aussi la franchira dans d'autres textes.

### 2.2.2. *Les malades « sauvés » en touchant le vêtement de Jésus* (6, 53-56 ; n° 5)

Cette fois, c'est le narrateur, et non un personnage du récit, qui utilise le verbe « sauver ». On pourrait y voir un emploi reçu de « sauver » pour « guérir ». Mais le fait que les malades soient portés sur des brancards et amenés à Jésus signale déjà le caractère irrémédiable de la situation et le recours à une puissance exceptionnelle d'ordre religieux. Il y a plus : le récit semble se souvenir de la femme du chapitre 5. Le moyen du salut est le même : toucher au moins le vêtement de Jésus. Mais cette fois, les porteurs des malades supplient Jésus de se laisser faire. Son accord est donc sollicité et il intervient à sa place normale, selon la logique narrative, au moment de

18. Pour justification, voir notre étude sur ce texte, « Mise en discours et structures narratives ou la dynamique du récit », à paraître in H. PARRET et H.-G. RUPRECHT, *Exigences et perspectives de la sémiotique*. (Recueil d'hommages pour A.J. Greimas), de E. HAENCHEN (*Der Weg Jesu*, Berlin, 1966, p. 207-208) a vu la dualité des représentations du miracle en ce texte selon qu'il est relié à la foi de la femme ou à la force qui sort de Jésus. Il résout le conflit en disant que la foi de la femme rend seulement possible que la force l'atteigne. L'analyse sémiotique permet de préciser, tout en maintenant à l'intérieur du texte la tension entre les deux perspectives et en mettant en relief la nouveauté de la parole de Jésus qui redistribue des rôles.

l'accès au vouloir faire, et non, comme pour la femme, à celui de la reconnaissance. Nous avons noté plus haut l'importance de l'accord entre sujet opérateur et destinataire. C'est lui qui est demandé dans la prière adressée à Jésus. Elle témoigne donc d'un « croire » qui n'est pas simplement la croyance dans le pouvoir de l'autre. Il y a recherche d'une relation de confiance mutuelle entre deux sujets. De ce fait, le bien désiré n'a pas seulement la valeur qu'il représente pour le destinataire. Il se charge de la valeur qu'il peut avoir au regard de Jésus, dans son programme à lui, et que lui confère la relation intersubjective établie avec lui. Il n'y a pas ici de mise à l'épreuve de la « foi » et du coup celle-ci n'apparaît pas au niveau du vocabulaire. Mais le lecteur peut la reconnaître et lire ce récit à la lumière de ce qui est arrivé à la femme aux pertes de sang. Le fait que le texte écrive : « Tous... étaient sauvés » devient d'autant plus significatif que dans le contexte, après l'échec des tentatives de Jésus pour se faire reconnaître des disciples au désert et sur la mer (6, 34-52), il peut importer au récit de montrer que « dans les villages, villes ou hameaux », la puissance de salut qui l'habite ne l'a pas quitté.

### 2.2.3. *Le salut de Bartimée* (10, 46-52; n° 9)

Comme la femme, Bartimée s'entend dire : « Ta foi t'a sauvé », mais avec des différences. Bartimée n'envisage pas comme elle d'« être sauvé ». Il demande la « pitié » du « Fils de David, Jésus », puis il précise : « Maître, que je retrouve la vue ». N'en concluons pas que le verbe « sauver » ne pourrait être employé ici. Il pourrait convenir pour l'arrachement à une situation irrémédiable par intervention d'une puissance extraordinaire. Mais l'intérêt du texte n'est pas là. Il réside plutôt dans le décalage entre le salut dont parle Jésus et la guérison de l'aveugle.

Comme en 5, 34, Jésus identifie comme « foi » le comportement du destinataire et lui attribue le pouvoir de le sauver. Et ici comme là, le salut est désigné au parfait comme une transformation réalisée. Mais ici, en rigueur de termes, le salut a précédé la guérison. Il faut distinguer deux aspects de la parole de Jésus : — d'après le récit, elle réalise le vœu de Bartimée qui retrouve la vue ; — d'après l'énoncé de ce qu'il dit, Jésus fait acte de reconnaissance en se prononçant sur la participation de l'aveugle mendiant et son résultat.

a. Sa « foi », c'est tout ce qui est raconté de lui depuis sa première réaction à la nouvelle que « Jésus le Nazarénien » passe, jusqu'à sa demande : « Rabbouni, que je retrouve la vue ! » C'est assurément la confiance que Jésus peut, s'il veut, le guérir, mais aussi et surtout :

— La recherche, éprouvée par l'obstacle (situation marginale « au bord de la route », opposition de la foule qui veut le faire taire, le manteau qui s'oppose à sa liberté de mouvement), d'une relation interpersonnelle avec Jésus par la parole et face à face :

— La reconnaissance du « Fils de David », à vocation royale, et du « maître » (« Rabbouni », cf. Jn 20, 16) à la parole autorisée en matière religieuse : cela dépasse la compétence d'un guérisseur et le cas personnel de Bartimée. D'après lui, ce qu'il demande s'accorde avec les valeurs qui relèvent de la mission générale de Jésus. Et,

après lui avoir fait préciser l'objet de son désir, Jésus, au vu de sa foi, l'assume sur son programme. Ce qui est un bien pour Bartimée l'est aussi pour lui : la foi du premier élève son désir au niveau de la compétence de Jésus (comparer avec 10, 36-38, où il n'accède pas à la demande des fils de Zébédée).

b. Le salut accordé à la foi de Bartimée précède sa guérison comme s'il était contemporain de sa foi et de sa relation avec Jésus<sup>19</sup>. La guérison en devient le signe. Jésus en fait non pas la démonstration de son pouvoir de guérir, mais l'attestation vraie, inscrite dans le corps de Bartimée, du salut par sa foi. En d'autres termes, la transformation du mendiant, aveugle et marginal peut s'appeler salut en tant qu'elle révèle et couronne la qualité de la relation établie avec Jésus.

Comme en 5, 34 (n° 4), « ta foi t'a sauvé » ne s'explique qu'au regard de qui est compétent pour se prononcer sur les valeurs. Jésus dévoile un autre ordre de réalité que celui où se déroulent les événements. Un autre ordre et pourtant le même, puisque la foi se lit dans un comportement et le salut dans la transformation visible d'un homme. Mais cette lecture n'est possible qu'à partir d'une table des valeurs dont Jésus se fait l'interprète et le garant.

Au terme du récit, Bartimée suit Jésus « sur la route » qui, d'après le contexte, le conduit à Jérusalem. C'est, de la part de Bartimée qui en a l'initiative (Jésus lui a dit : « va » et non : « viens »), sa manière de reconnaître ce qui lui est arrivé et celui à qui il le doit. Il est remarquable que cette reconnaissance consiste à prolonger dans le temps (le verbe est à l'imparfait) et l'espace la relation interpersonnelle qui, entérinée comme « foi », lui a valu le « salut ». Il rejoint Jésus sur son parcours à lui, se fiant au savoir et au vouloir qu'il a de son propre chemin. Sa foi l'a porté en face de Jésus, en position de dialogue, sur la route. Jésus met fin à cette situation en le renvoyant. Mais l'accord réalisé entre eux demeure avec le signe de la foi et du salut que Bartimée porte en lui. S'il veut prolonger la relation sur le mode de la proximité corporelle, il ne peut que passer derrière Jésus. C'est une façon d'entériner le rôle de destinataire délégué qui lui convient.

### 2.3. « Sauve-toi toi-même » (15, 29-32; n° 12, 13, 14)

Les moqueurs mettent Jésus crucifié au défi de « se sauver » lui-même. La figure concrète du salut est ici « descendre de la croix », s'arracher à une mort inéluctable, ce serait faire preuve d'une puissance que tout dément. Situation de détresse et pouvoir exceptionnel sont ici comme plus haut les notes caractéristiques du verbe « sauver » (de même dans : « il en a sauvé d'autres »). Mais l'intérêt du texte est ailleurs. Les paroles des moqueurs peuvent être lues dans leur perspective à eux et dans celle du récit qui les rapporte.

De leur point de vue, c'est un défi qui fixe les conditions d'une reconnaissance de l'être et du pouvoir prétendus de Jésus (« pour que nous voyions et nous croyions »). Et en tant qu'injure et moquerie, ce défi est un déni d'être et de pouvoir au nom du processus de mort inévitable dans lequel Jésus est pris. Tout cela présuppose que le

19. Cf. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, II, Zurich-Neukirchen, 1979, p. 111.

Messie, le Roi d'Israël, non seulement est capable de sauver autrui de la mort, mais ne saurait être livré à une telle détresse. Ce présupposé fonde le jugement de reconnaissance qu'ils portent sur Jésus en feignant de le provoquer à se faire reconnaître.

Cette scène, comme les autres scènes d'outrages qui ponctuent le récit de la passion, est réinterprétée par le texte qui s'en sert pour construire sa propre reconnaissance de Jésus. Les moqueries présentent en affirmations inversées, que le contexte rectifie, l'interprétation que le livre propose au lecteur<sup>20</sup>. Jésus est ce qu'elles dénie : « prophète », « roi des Juifs », destructeur-bâisseur du sanctuaire, sauveur, « messie », « roi d'Israël », mais il l'est autrement. Les expressions contestées sont affirmées avec une autre définition.

L'impuissance du sauveur d'autrui à se sauver lui-même devient dès lors signifiante. Selon qu'il s'agit d'autrui ou de soi, le problème du salut n'est pas le même. Dans le premier cas, la relation intersubjective peut s'instaurer entre le sauveur et le sauvé. Dans le second, le même acteur assumerait les deux rôles et n'aurait affaire qu'à lui-même. La détresse de Jésus renvoie à sa propre relation avec un Autre, celui qu'il appelle « Abba, Père » (14, 36) ou « Mon Dieu, mon Dieu » (15, 34), dont le vouloir et le savoir dépassent les siens.

Nous retrouvons ici l'importance de cette relation interpersonnelle qui nous a paru décisive, dans les textes précédents, pour une définition évangélique du salut. Mais elle s'établit ici entre Jésus et son destinataire (cf. la prière à Gethsémani, 14, 35-36). De plus, l'impuissance de Jésus, assumée dans sa relation à Dieu, fait passer le salut d'une figure à une autre. « Il en a sauvé d'autres » concrétise un salut dans les limites d'une vie humaine à soustraire à la mort. Renoncer à un tel salut pour soi à cause d'un autre, c'est projeter la relation à l'autre au-delà de la mort. Nous y reviendrons à propos de la parole : « Celui qui perdra sa *psuchè* à cause de moi... la sauvera » (8, 35).

Que le sauveur des autres ait besoin d'être sauvé (Mc ne l'écrit pas, mais la structure permet de prévoir que cela peut se dire et Hébreux 5, 7 l'écrit), cela importe pour l'interprétation de son rôle. Il ne détient pas le pouvoir de sauver de façon absolue, sans lien, mais il l'exerce dans la dépendance. Et quand il perd tout pouvoir, le récit multiplie les signes de sa relation à Dieu. C'est à partir de là qu'il nous faudra préciser en quel sens il peut être dit sauveur.

### 3. *Le salut dans les discours*

Le verbe « sauver » n'apparaît dans les discours ou entretiens de Jésus qu'après le tournant du livre marqué par la confession de Pierre et la première annonce de la passion, de la mort et du relèvement du Fils de l'homme (8, 27-33). Le salut dont on parle est renvoyé dans un futur éventuel. Il ne s'inscrit pas moins dans un réseau de

20. Cf. O. GENEST, *Le Christ de la Passion*. Perspective structurale. Analyse de Marc 14, 53-15, 47, Bellarmin-Desclée, Montréal-Paris, 1978. Sur le récit de Luc, J. DELORME, « Le procès de Jésus ou la parole risquée (Lc 22, 54-23, 25) », dans *Rech. de Sc. Rel.* 69, 1981, et *La Parole de Grâce*. Études lucaniennes à la mémoire d'Augustin George, Éd. Rech. de Sc. Rel., Paris, 1981, p. 123-146.

fonctions et de rôles, comme dans les récits. Il peut, comme dans ceux-ci, se situer dans le temps d'une vie humaine, comme salut avant et de la mort (n° 11 par exemple). Mais quelques textes ouvrent une perspective qui dépasse les limites d'une vie mortelle ou que la mort éventuelle ne ferme pas. Nous commencerons par un discours où ces deux types de salut semblent se juxtaposer sans problème, pour passer ensuite à un texte qui les évalue nettement l'un par rapport à l'autre. Les autres cas seront examinés ensuite.

### 3.1. *Le salut et la fin* (13, 1-37; n° 10, 11)

Le discours eschatologique rapporté en Mc 13 contient deux fois le verbe « sauver » en deux versets qui terminent chacun un petit développement. Le premier avertit les auditeurs des persécutions qui les attendent avant « la fin » (v. 9-13) et conclut : « mais celui qui aura tenu jusqu'à (la) fin sera sauvé ». Le second explique les consignes données à « ceux qui seront en Judée » par l'annonce de la grande épreuve (*thlipsis*) (v. 13-20) et conclut : « Et si le Seigneur n'avait pas abrégé ces jours, ne serait sauvée aucune chair ; mais à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé ces jours ».

On ne peut parler de parallélisme entre les deux phrases finales<sup>21</sup> et encore moins en conclure que, dans les deux cas, il s'agit d'un salut terminal, lié à la venue du Fils de l'homme pour « rassembler ses élus des quatre vents de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel » (v. 24-27). Dans la composition littéraire du discours<sup>22</sup>, les deux développements ne sont pas parallèles, et ils offrent des contextes bien différents au salut dont il est parlé.

#### 3.1.1. *Tenir sous la persécution et être sauvé* (n° 10)

L'évocation des persécutions à venir contre « vous » passe d'une perspective sociale de livraison aux tribunaux (v. 9-11), à une perspective familiale de livraison à la mort (v. 12), puis universelle de haine, qui couronne le tout et amène en contrepartie la promesse : « Celui qui aura tenu jusqu'à la fin sera sauvé ».

a. Le salut envisagé n'exempte pas de la mort. Il peut donc s'obtenir à travers elle et au-delà. Dans la visée individuelle de la phrase, « tenir-sous (*upomenein*) jusqu'à (la) fin » s'entend de la fin de l'épreuve pour chacun, fût-ce par la mort, et non de « la fin » collective (v. 7), envisagée à partir du v. 14 et culminant dans la venue du Fils de l'homme<sup>23</sup>.

b. Le salut individuel sanctionne l'endurance, sous la haine « à cause de mon nom ». Il est précisé qu'« ils vous livreront » aux tribunaux « à cause de moi en vue d'un témoignage pour eux » et en rapport avec la nécessité de proclamer « d'abord »

21. Contrairement à H.-W. KUHN, *Aeltere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen, 1971, p. 43.

22. Cf. J. DUPONT, « La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13 », in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Cerf, Paris, 1977, p. 207-269.

23. Il faut distinguer *to telos* « la fin » et la locution adverbiale *eis telos* « jusqu'au bout », cf. par exemple Lc 18, 5 ; 1 Th 2, 16. L'expression n'est donc pas ambivalente ici (cf. GNILKA, *op. cit.*, p. 192). Il reste que le salut annoncé, lui, est relié par le contexte à « la fin » ; c'est le salut terminal.

l'évangile dans toutes les nations (v. 9-10). La relation à Jésus se manifeste par la parole (le « nom », le « témoignage » et voir v. 11)<sup>24</sup>. Elle est fidélité aux valeurs qu'il représente et qu'il propose par « l'évangile ».

C'est elle qui provoque la persécution. Il y a conflit entre elle et la relation à la société et à la parenté. Livraison aux tribunaux, livraison à la mort, haine de tous, perte de biens sociaux et familiaux avant d'aboutir à la perte de la vie, tout cela est la sanction imposée par la société au nom d'un système de valeurs opposé à celui de Jésus. Le conflit est entre deux représentants (ou destinataires délégués) des valeurs.

Le salut annoncé sanctionne la perte consentie à cause de Jésus et manifeste la valeur de la relation maintenue envers et contre tout. Ce salut n'est pas décrit. La venue du Fils de l'homme et le rassemblement de ses élus lui donnent figure et correspondent bien à la valeur interpersonnelle de ce qu'il s'agit de sanctionner : l'adhésion à Jésus devient rencontre et présence mutuelles.

### 3.1.2. *Le salut de la chair dans la grande épreuve (n° 11)*

a. La limite imposée par le Seigneur à la durée de la grande épreuve finale empêche qu'« aucune chair ne soit sauvée » (v. 20). Le caractère extraordinaire de l'épreuve explique (*car*, v. 19) l'urgence des consignes de fuite immédiate qui précèdent (v. 14-18). Et ces consignes se justifient aussi par le caractère limité du temps d'épreuve qui laisse une possibilité d'échapper. Un « sauve qui peut » suppose qu'il reste quelque chance de salut.

Le salut est ici de même nature que l'épreuve. Ceux qu'elle menace sont en Judée, le moyen en est la fuite dans les montagnes et les obstacles sont d'ordre physique (l'hiver) ou corporel (situation de femme enceinte). Le danger n'est pas décrit autrement, mais le mot « chair » (*sarx*) qui désigne le bénéficiaire (comme *psuchè* en 3, 4, le mot désigne l'individu, mais ici sous l'aspect de fragilité que menace le danger évoqué) indique qu'il s'agit d'échapper à la mort<sup>25</sup>. Si l'épreuve durait, il n'y aurait pas de survivants. L'emploi d'« être sauvé » se justifie ici à cause de la situation de détresse irrémédiable sans intervention d'un plus fort, le Seigneur.

b. Le Seigneur cependant n'exerce aucune puissance directement salvatrice contre le danger qui menace « toute chair ». Il ne l'exclut ni ne le combat : il le contient dans un temps limité. Il n'intervient que pour mettre fin à l'épreuve et comme maître du temps. Cela suppose que l'antiprogramme de mort ne peut se dérouler qu'à l'intérieur d'un plan supérieur et à son service. Ce plan prend ici la forme d'un contrat par lequel le Seigneur se lie de quelque manière aux « élus qu'il a élus ». À cause d'eux, le temps d'épreuve est abrégé et une possibilité de salut demeure. Le Seigneur ne joue donc pas le rôle d'agent opérateur du salut. Il représente l'instance suprême (destinateur) qui fonde un ordre de valeur et un mode de relation avec un sujet pluriel (« les élus »), à l'intérieur duquel le pouvoir de la mort est limité.

24. Sur la formule « à cause de mon nom », cf. H. BIETENHARD, *TW NT*, V, 270, 278-279, notamment sur son rapport avec la confession, l'acte de reconnaissance de Jésus Christ.

25. Contrairement à J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 1967, p. 165.



c. En faveur de qui ? À cause des élus, il y aura des survivants, mais il n'est pas dit que ceux-ci sont des élus, ou seulement des élus. Il faut distinguer les bénéficiaires du contrat d'élection et ceux du salut de la chair (même s'il peut se faire que certains personnages cumulent ces deux rôles). Le texte n'a souci d'identifier comme personnages ni les uns ni les autres. Il marque simplement que, s'il y a des sauvés, c'est à cause de l'élection des élus.

d. De nouveau donc, le salut ne va pas sans relation entre des personnages différents. Mais la relation ne joue pas ici entre des personnages de ce monde, un destinataire et un sujet opérateur ou destinataire délégué, comme dans le cas du salut-guérison ou du salut par la foi. Elle joue entre un destinataire transcendant (le Seigneur) et un destinataire de ce monde (les élus). Rien ne montre que le bénéficiaire du salut est engagé dans une relation intersubjective avec le Seigneur. Mais ils profitent de celle qui lie le Seigneur aux élus, un peu comme la fille de Jaïre bénéficie de la foi de son père et de son rapport à Jésus. La différence est que la relation va de Dieu à l'homme. Mais en tant que relation assumée par un sujet à l'égard d'un autre, elle s'apparente à la foi qui va de l'homme à Dieu et à la fidélité de « celui qui aura tenu-sous » la persécution « jusqu'à la fin ».

### 3.1.3. *Les deux types de salut et « vous »*

À quelques lignes d'intervalle, il est parlé d'« être sauvé » de deux manières figuratives distinctes : comme salut de la « chair » par exemption de la mort, et comme salut terminal qui peut être obtenu même à travers la mort et au-delà et dont la rencontre avec le Fils de l'homme peut représenter le contenu. Ces deux types de salut ne s'excluent pas plus qu'ils ne se conditionnent. Il n'est pas nécessaire de bénéficier de l'un pour profiter de l'autre, ni d'être mis à mort pour connaître le salut terminal. Celui-ci ne sanctionne pas le passage par la mort comme tel, mais la fidélité à Jésus jusqu'au bout et éventuellement jusqu'à la mort. « Vous » n'est pas plus assuré d'échapper à la mort sous la persécution que voué à la subir durant la grande épreuve. Il est averti de l'un et de l'autre salut, à l'appui des consignes qui lui sont données.

« Vous » n'est jamais identifié purement et simplement aux « élus »<sup>26</sup>. Ce titre désigne d'avance et dans la perspective du savoir de Dieu, ceux qui, au terme du programme d'ensemble, en seront les bénéficiaires effectifs (v. 27). Mais il est impossible de dire en cours de réalisation du programme qui ils sont. Leur qualité d'élus n'indique pas un comportement ou un état qui permettrait de les reconnaître avant la sanction définitive. Il marque la conformité de cette sanction avec le contrat initial d'élection, qui relève de l'initiative du Seigneur. L'acteur « vous », par contre, est dans l'histoire et doit être averti des périls qu'il court. Les mises en garde sont

26. On considère assez habituellement dans les commentaires que « les élus » désigne pour Mc la communauté chrétienne (V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1953, p. 515 ; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II, Fribourg-en-Brisgau, 1977, p. 294 ; GNILKA, *op. cit.*, p. 197-198). Nous nous tenons au texte qui qualifie différemment « vous » et « les élus » et reste ouvert aux diverses interprétations qui le mettent en relation avec sa situation historique.

pour lui, non pour les élus qu'il n'est guère possible d'égarer (v. 22). Mais grâce à ces avertissements, il est mis en mesure d'être compté parmi les élus.

Relevons enfin que, pour l'un et l'autre salut, Jésus ne se donne pas comme sauveur. Il en parle comme destinataire délégué. Tout son discours tend à susciter et fortifier en « vous » cette qualité de relation à son égard, que le salut terminal doit sanctionner.

### 3.2. *Se perdre pour se sauver* (8, 34-38 ; n° 6 et 7)

Après la confession de Pierre et la première annonce de la passion-résurrection du Fils de l'homme, Jésus déclare : « Si quelqu'un veut suivre derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ». Déclaration appuyée par une série de « car », dont le premier nous intéresse directement : « Car celui qui veut sauver sa *psuchè* la perdra, mais celui qui perdra sa *psuchè* à cause de moi et de l'évangile la sauvera ». Le mot *psuchè* est rendu ordinairement par « vie », ce qui peut se défendre, à condition de laisser le contexte définir cette « vie »<sup>27</sup>. Le possessif « sa vie » compte : chacun a la sienne et personne n'en a de rechange. C'est pour chacun le bien le plus personnel, le plus précieux, plus que la possession du monde entier et rien ne peut être imaginé qui puisse être donné en échange (v. 36-37). Certaines équivalences sémantiques entre « perdre sa *psuchè* à cause de moi » et « se renier soi-même (pour) me suivre » au verset précédent font de « perdre sa vie » l'équivalent de « se perdre soi-même »<sup>28</sup>, encore qu'il ne soit pas indifférent que l'être individuel d'un sujet soit désigné par ce qui, en lui, fait de lui un être vivant.

a. La parole de Jésus qui nous intéresse a la force provocante d'un paradoxe<sup>29</sup>. Il joue sur l'opposition de « sauver » et « perdre », mais de telle façon que ces deux termes contraires se conjuguent sur deux parcours opposés : un vouloir sauver conduit à perdre, un perdre conduit à sauver. Tout dépend du terme qui occupe la première position. La différence entre les deux parcours s'exprime, dans le premier membre de chacune des deux phrases, entre « celui qui veut sauver sa vie » et « celui qui la perdra à cause de moi et de l'évangile ». La première formule considère un sujet au moment du vouloir faire : il veut sauver ; le second sujet est pris au moment du faire : il perd. De plus, le premier n'a de rapport qu'à « sa vie » (relation sujet-objet),

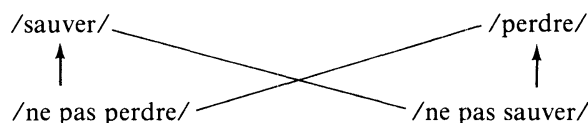
27. Selon DAUTZENBERG (*op. cit.*, p. 66), le rapport entre *psuchè* et l'hébreu *nephesh* indique que l'on ne s'intéresse pas à la vie en soi, mais à l'existence concrète d'un homme (cf. p. 57). X. LÉON-DUFOUR rend ici *psuchè* par « existence » et non par « vie », pour marquer la différence avec le concept plus global de *zoè* : l'homme désigné par *psuchè* est « un vivant, un existant singulier » (« Luc 17, 33 », in *Rech. de Sc. Rel.* 69, 1981 et *La Parole de grâce*, Éd. des Rech. de Sc. Rel., Paris, 1981, p. 102). Je préfère « existant » à « existence », qui est abstrait, et encore faut-il compter avec le « vivant » qu'est cet « existant ». Pour chacun, ici, il s'agit de soi-même en tant que sa *psuchè* fait de lui un vivant. On ne peut se contenter non plus de dire que *sôzein* signifie ici « assurer la continuation de la vie » (W.C. VAN UNNIK, *art. cit.*, p. 182), puisque le parcours passe dans le second cas par la perte de sa *psuchè*. « Sauvegarder son existence » (X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, p. 102) n'est pas meilleur. L'essentiel ne réside pas dans la manière de traduire une expression, mais dans celle dont le discours la fait travailler et produire (même en traduction) du sens par la corrélation des actions et des rôles.

28. Luc a la main heureuse dans sa version de ce discours en faisant alterner « perdre sa *psuchè* » et « se perdre soi-même » (9, 24 et 25).

29. Cf. R.C. TANNEHILL, *The Sword of his Mouth*, Philadelphie, 1975, p. 98-101.

le second a de plus rapport à « moi et l'évangile » (relation sujet-sujet)<sup>30</sup>. Le moment du vouloir est celui où le sujet perçoit ou apprécie la valeur pour lui de l'objet à acquérir ou conserver. Le premier sujet l'évalue en fonction de lui-même, comme un bien à soi à ne pas perdre. Le second, au moment de l'action, affirme la relation sujet-sujet au détriment de la relation sujet-objet (les deux sont donc supposées en conflit) : il traite « sa vie » comme un bien à perdre pour un autre bien représenté par la relation à Jésus et l'ordre de valeurs auquel elle lui donne accès. Il y a donc opposition de deux évaluations de « sa vie » par chacun selon qu'il est ou non relié à Jésus.

La relation du sujet à « sa vie » s'inverse au terme du parcours de chacun : qui veut sauver perd, qui perd sauve. L'opposition normale entre « sauver » et « perdre » peut s'écrire :



en ce sens que /sauver/ présuppose /ne pas perdre/ et /perdre/ présuppose /ne pas sauver/. Mais ici, « sauver sa vie » présuppose « la perdre à cause de moi », si bien que cette expression du texte prend la place de /ne pas perdre/ sur le carré. À l'opposé « vouloir sauver sa vie » prend la place de /ne pas sauver/. Le paradoxe enfonce une certaine logique pour en instaurer une autre.

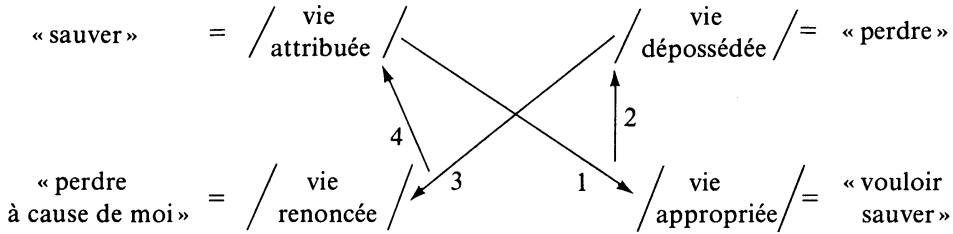
b. Quel est le lien logique entre « sauver » et « perdre » ou « perdre » et « sauver » dans l'enchaînement de ces deux verbes sur chacun des deux parcours ? À la rigueur, on pourrait dire de quelqu'un qu'il a perdu sa vie en voulant la sauver pour accuser le contraste entre son vouloir et son non-pouvoir. Vérité d'expérience assez banale : il ne suffit pas de vouloir pour réussir. Mais ici le contraste joue entre deux estimations de « sa vie » par deux sujets. Il est clair que, pour le second, perdre ce qui fait de lui un vivant ne peut représenter le pouvoir de se l'approprier. La perte à cause d'un autre a valeur de don et le salut réalisé par cette perte ne peut être lui aussi qu'un don. En termes de sémiotique, on dira de nouveau que la perte conditionne le salut en ce sens que celui-ci constitue la sanction, la reconnaissance en valeur, du faire constitué par la perte. Nous retrouvons la structure sous-jacente à la formule : « Ta foi t'a sauvé ».

La valeur de l'acte de perdre sera manifestée par l'attribution de ce qui a été perdu. Cette valeur n'est pas attachée à la perte comme telle, mais à la perte « à cause de moi ». Puisqu'en perdant « sa vie », le sujet l'a estimée au prix de sa relation à

30. « À cause de l'évangile » précise, sur le plan de la parole, la relation à Jésus, puisqu'en Mc « l'évangile » est la bonne nouvelle que Jésus proclame et que ses disciples proclameront (1, 14-15 ; 13, 10 ; 14, 9 ; cf. 1, 1). La formule courte, sans « moi », de certains manuscrits n'affecte pas la structure sous-jacente, ni l'interférence des deux relations conflictuelles du sujet avec « sa vie » et avec Jésus, sujet parlant et parlé de « l'évangile ». On considère habituellement « à cause de l'évangile » comme une façon pour Mc d'adapter la parole de Jésus au temps où, devenu invisible, Jésus est en quelque sorte remplacé par « l'évangile ». Il reste que la formule est d'abord signifiante dans le texte en tant que parole de Jésus ou proclamée à partir de lui. Sur la formule « à cause de moi », cf. A. SATAKE, « Das Leiden der Jünger 'um meinnetwillen' », *ZNW* 67, 1976, p. 4-19.

Jésus, « sa vie » lui revient avec ce prix-là, comme un don attribué en reconnaissance de cette relation. Inversement, qui veut sauver sa vie en l'estimant à la seule valeur qu'elle représente pour lui-même, la perdra avec cette valeur-là et avec celle dont la prive l'absence de relation à Jésus. L'échec remplit ici la fonction d'une sanction qui manifeste l'erreur de jugement de valeur porté sur « sa vie ».

On résumera l'éventail des valeurs possibles de « sa vie » pour chacun de la manière suivante :



La volonté d'appropriation (1) aboutit à la dépossession (2) tandis que la désappropriation par fidélité à un autre (3) conduit à l'attribution (4). La vie donnée à cause de Jésus revient au sujet, mais comme un don enrichi de la valeur à laquelle la relation à Jésus permet de participer.

Le résultat final, pour l'un et l'autre parcours, est une sanction. Cela suppose l'intervention d'un destinataire des valeurs, dont dépend la sanction. La formule linguistique : « qui veut sauver perdra, mais qui perdra sauvera » ne l'explicite pas. C'est la structure sous-jacente qui l'implique. Et le contexte vient confirmer cette analyse : une figure de sanction apparaît à la fin de la déclaration de Jésus avec la venue du Fils de l'homme « dans la gloire de son Père avec les anges saints » (v. 35). « Cette génération adultère et pécheresse » représente l'estimation collective à laquelle un sujet se rallie en ayant honte de Jésus et de ses paroles. Mais qui déprécie Jésus devant le tribunal de cette génération sera déprécié par le Fils de l'homme devant le tribunal suprême qui, dans la perspective du texte, doit se prononcer en dernière instance sur les valeurs.

c. Nous avons insisté sur le rôle de sanction que joue la perte ou le salut final dans la formule de Jésus. Pour tenir compte de sa force paradoxale, il faut ajouter que l'affirmation anticipée de la sanction future prend bel et bien la forme d'une attribution de pouvoir à chacun des deux sujets opposés. La formule tend à laisser à chacun la responsabilité ou de sa perte ou de son salut, si bien que vouloir se sauver est défini comme le pouvoir de se perdre, tandis que se perdre à cause de Jésus constitue le pouvoir de se sauver. Nous rejoignons ici le pouvoir faire attribué à la foi dans la formule : « ta foi t'a sauvé ». Interprète du destinataire, Jésus peut poser la règle du « qui perd gagne » comme règle du monde du gratuit dont il parle.

d. Jésus ne se donne aucun rôle actif dans l'attribution du salut final. Mais c'est la relation à lui, à l'évangile qu'il proclame, à ses paroles, qui entraîne une réévaluation par chacun de sa propre vie. Suivre Jésus, accueillir l'évangile, recevoir ses paroles, c'est l'accepter comme destinataire d'un contrat qui porte sur l'avenir, propose des valeurs, inspire une manière d'être et d'agir. Dans cette perspective, il n'y

a pas de salut possible de soi par soi, mais la perte de soi pour être fidèle au contrat ouvre au salut. Nous ne dirons pas que Jésus sauve, mais qu'il est l'initiateur de la transmutation des valeurs qui conduit au salut.

Et c'est lui qui l'affirme. Il ne se donne pas comme le destinataire de la sanction finale, mais il en parle et il sait quelle elle sera. La décision à prendre à son égard se joue déjà pour l'auditeur dans l'acte d'écoute ou non de sa parole. L'accepter, c'est le premier acte à poser pour le suivre. Et c'est déjà le suivre, s'il est vrai que marcher derrière lui signifie participer à son choix et se confier à son savoir du chemin. Il apparaît donc à la fois comme l'interprète du destinataire du salut et comme l'initiateur d'un chemin de salut.

d. Il s'agit bien du salut de l'homme en tant qu'être vivant. Il n'est pas question d'opposer une vie corporelle à sacrifier pour obtenir une vie spirituelle<sup>31</sup>. C'est pour l'homme son être vivant qui est en jeu, sa vie à sauver de la mort. L'opposition est entre deux attitudes et deux conduites. Mais passer de l'une à l'autre, c'est changer le sens de la vie et de la mort<sup>31</sup>. L'attachement à Jésus ouvre au sujet la possibilité de sauver sa vie de la mort en passant par la mort. La valeur de la vie redéfinie par la relation à Jésus échappe au pouvoir de la mort. Car le bien le plus essentiel de tout homme s'acquiert par l'abandon de toute volonté de l'obtenir par soi et pour soi. La relation à Jésus sauve l'homme de se perdre en voulant se sauver lui-même. La mise en place de ce principe est plus importante pour la définition évangélique du salut que la description de la vie sauvée de la mort après la mort<sup>33</sup>. Les seules indications dans le sens d'une représentation concrète de ce salut pourraient être cherchées dans les deux perspectives reliées entre elles de la venue du Fils de l'homme dans la gloire de son Père avec les anges saints et du « Règne de Dieu avec puissance » (8, 38 et 9, 1).

### 3.3. « Qui peut être sauvé ? » (10, 23-31 ; n° 8)

La question est posée par les disciples bouleversés par les déclarations de Jésus sur la difficulté, qui, pour un riche, confine à l'impossibilité, d'« entrer dans le royaume de Dieu » (v. 23-25). Cette expression donne un contenu figuratif au salut. « Hériter d'une vie éternelle », au début de l'épisode qui donne lieu aux propos surprenants de Jésus (v. 17), en est une autre expression. Il s'agit d'un don, soumis à des conditions, mais attribué par un destinataire et non point conquis par le destinataire. Nous retrouvons ici la structure de la sanction, et la relation qu'elle implique entre au moins deux rôles. Le passif « être sauvé » indique bien que le sujet est récepteur, non opérateur.

31. Comme fait E.P. GOULD, *The Gospel according to St. Mark*, ICC, Edimburgh, 1912, p. 157; BOISMARD, *op. cit.*, p. 248, oppose vie sur le plan des réalités terrestres et vie sur le plan du monde eschatologique, la vie éternelle. Le texte se passe de cette distinction.

32. Et de la *psuchè* : la formule paradoxale de Jésus empêche de renvoyer ce mot à la dichotomie hellénistique aussi bien qu'à la *néfesh* de l'Ancien Testament (qui indique la vie concrète ou le « soi » en tant que vivant dans les limites de l'existence mortelle de l'homme). Cf. GNILKA, *op. cit.*, p. 24.

33. Elle est plus importante aussi que l'éclairage qu'on lui cherche du côté d'une situation de persécution, qui, ici, n'est pas explicitée comme elle l'est en 13, 9-13.

La question porte sur le *pouvoir* « être sauvé ». Il convient de parler d'« être sauvé » quand l'entrée dans le royaume de Dieu est déclarée si difficile que non seulement le pouvoir faire manque au destinataire éventuel, mais que le pouvoir être semble faire défaut<sup>34</sup>. Jésus répond : « Auprès des hommes, (c'est) impossible, mais non auprès de Dieu ; tout est possible auprès de Dieu ». L'affirmation va plus loin que celle du pouvoir de Dieu de sauver. Le pouvoir être sauvé lui-même doit être cherché auprès de Dieu. Le pouvoir de recevoir est à recevoir. La loi demande au destinataire du salut de « faire » (v. 17-20). Mais l'appel adressé à un riche de se défaire de ses biens fait apparaître l'obstacle à l'entrée dans le royaume de Dieu. Faire les commandements, c'est pouvoir être sauvé ; ne pas se défaire de l'obstacle, c'est ne pas pouvoir être sauvé. Cette situation appelle à un redoublement du « croire ». De la foi impliquée par l'acceptation de la loi, Jésus provoque à passer à celle qui, sur sa parole, cherche auprès de Dieu la possibilité d'accueillir le salut.

C'est la rencontre personnelle manquée entre Jésus et un riche qui amène cette réflexion sur les limites de l'homme à l'égard du salut. L'entretien se termine par l'assurance donnée à qui se sera dépossédé de ses relations et biens familiaux « à cause de moi et à cause de l'évangile », d'en recevoir au centuple « en ce temps-ci... avec des persécutions » et de recevoir « dans le siècle qui vient, une vie éternelle » (v. 29-30). Comme en 8, 35, la relation du sujet à son avoir (ses biens ou sa vie) se heurte à la relation à établir ou maintenir avec Jésus. Dans les deux cas, ce n'est pas l'avoir comme tel qui fait difficulté : il importe que chacun sauve « sa vie » et ce qui est abandonné se retrouve finalement multiplié. Mais la relation à Jésus transforme la relation à l'avoir : le bien possédé, une fois abandonné, peut être reçu. Il n'est pas rendu, la perte est sans contrepartie et le bien reçu est neuf en valeur précisément parce qu'il est reçu, moyennant sa perte, en signe et reconnaissance de la relation à Jésus.

Le salut est figuré par l'admission dans le royaume de Dieu et le don d'une vie éternelle dans le monde à venir. La nouveauté du texte n'est pas là, mais dans la situation du destinataire telle que la rencontre de Jésus la change. La désappropriation active demandée par rapport à sa vie et à ses biens s'applique aussi à son salut. Démuni du pouvoir de se sauver et d'être sauvé, il ne peut se disposer à l'être qu'en s'appuyant sur Dieu. L'expérience de Jésus et de ses disciples et sa manière de l'interpréter inaugurent une nouvelle appréciation du salut final.

### 3.4. *Foi, baptême et salut* (16, 9-20, n° 15)

« Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé ». Cette parole se lit dans le discours de Jésus ressuscité rapporté par la finale longue du livre dont l'appartenance au texte originel de Mc fait difficulté. Sa conception du salut n'en est pas moins intéressante à comparer avec l'ensemble du livre<sup>35</sup>.

34. Il ne suffit donc pas de dire que l'emploi de *sôzein* correspond ici à la terminologie chrétienne primitive (PESCH, *op. cit.*, p. 143), ni que *sôthênai* a ici le sens d'« avoir en héritage la vie éternelle » (VAN UNNIK, *art. cit.*, p. 183). Ce verbe correspond à une situation où un bien essentiel est menacé et le sujet impuissant.

35. On trouve une raison de plus en faveur de l'origine tardive des v. 9-20 dans le v. 16 qui parle « le langage d'un temps postérieur » (V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 612, qui renvoie à Jn 3, 17-18). Pour des motifs de critique textuelle, Van Unnik exclut le v. 16 de son enquête (*art. cit.*, p. 189).

L'annonce du salut a pour contrepartie : « Celui qui ne croira pas sera condamné ». « Croire » et « ne pas croire » sont relatifs à une parole, caractérisée comme « bonne nouvelle » transmise par les onze de la part du Ressuscité. Salut et condamnation représentent la sanction finale, non que le salut prenne la forme d'une sentence au terme d'un procès. Il implique que le croyant échappe au jugement de condamnation qui, lui, induit un état de perdition. En sanctionnant le « croire », le salut manifeste la valeur de la relation intersubjective postulée par la foi et qui, à travers les porteurs de la bonne nouvelle, s'établit avec le Ressuscité. Sa parole, venue d'au-delà de la mort, ouvre sur un salut que la mort ne peut compromettre. Au « croire » s'ajoute « être baptisé », dont l'inverse ne s'ajoute pas à « ne pas croire ». La foi sans le baptême n'est pas plus envisagée que le baptême sans la foi. C'est l'indice qu'il faut traiter « croire et être baptisé » comme un seul parcours figuratif opposé à « ne pas croire ». Foi et baptême donnent à la relation avec Jésus une expression sociale sur les deux plans associés de la connaissance (adhérer à l'évangile) et du corps (être plongé dans l'eau). Comme en 8, 35 et 13, 13, la relation à Jésus est décisive pour le salut. Mais elle est considérée ici à sa naissance, là dans son épreuve. Elle s'appelle ici « croire », là le mot n'est pas employé, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. Ici « croire » va avec « être baptisé », là les formules associent « à cause de moi » et « à cause de l'évangile », comme s'il fallait conjuguer relation à la parole (l'évangile, ici proposé par des intermédiaires) et relation à la personne de Jésus (ici scellée en un signe, le baptême). Le salut relève de la même structure aux stades initial (ici) et terminal (là) de la relation à Jésus.

Cette même structure permet de rapprocher aussi les formules : « Ta foi t'a sauvé » et : « Celui qui aura cru... sera sauvé ». Le salut concerne dans le premier cas un individu mis en scène dans un récit circonstancié, sauvé d'une détresse précise, sous la figure d'une guérison. Dans le second, il concerne tout individu défini par sa foi à l'évangile, sauvé, au terme de l'histoire (ou du moins de son histoire), d'une situation de détresse, représentée alors par la condamnation de qui n'aura pas cru. La différence est de l'ordre de la figuration concrète. Mais dans les deux cas, le salut sanctionne une foi qui se manifeste par et dans la manière de se relier à Jésus.

#### 4. *Structure du salut*

##### 4.1. *Un emploi reçu du verbe « sauver »*

L'intérêt de Mc pour une recherche sur le salut ne se situe pas au niveau du vocabulaire. Il n'a pas besoin de justifier le verbe « sauver » là où il intervient, ni la manière dont il y est utilisé, à savoir :

1) pour une transformation : a) qui tire un sujet d'une situation de détresse réalisée ou menaçante, b) telle qu'un pouvoir ou un recours exceptionnel est nécessaire, c) pour assurer au sujet un bien vital qui manque ou risque d'être perdu ;

2) que ce soit dans le temps et le monde de l'existence mortelle du sujet ou dans ceux d'une existence projetée par l'espérance au-delà de ces limites.

Le texte n'a pas souci non plus d'établir la distinction entre « ce temps-ci » et « le siècle qui vient » (10, 30), qui justifie la différence que l'on fait couramment entre salut présent et salut eschatologique. Il est peut-être préférable de parler de salut *historique* ou *terminal* selon qu'il est envisagé au cours d'une histoire (en Mc toujours individuelle) ou à son terme (qui peut être aussi collectif, mais le salut n'est pas considéré sous cet aspect).

À partir de ces possibilités communes d'employer le verbe « sauver », l'intérêt de Mc réside dans le rapport que l'on peut établir entre les deux types de salut et dans la manière dont l'un et l'autre mettent en relation plusieurs rôles ou plusieurs acteurs, et nous pensons d'abord, bien entendu, à la manière dont le rôle de Jésus se trouve défini.

#### 4.2. Deux représentations concrètes du salut

Distinguer salut historique et terminal, c'est privilégier la temporalisation de la structure. On peut préciser en considérant les représentations concrètes du bien vital en jeu et du pouvoir ou du secours nécessaire.

##### 4.2.1. Le bien vital en jeu

a. *Le salut historique*. Il ne s'agit jamais en Mc simplement de maintenir en santé, de confirmer ou conserver une vie ou une santé contre les petits aléas de l'existence<sup>36</sup>. La situation de détresse affecte le sujet dans sa vie même, menacée par la mort (par maladie, n° 2 ; par cataclysme, n° 11 ; par supplice de la croix, n° 12 et 14) ou atteinte par une maladie ou infirmité irrémédiable ou jugée telle (n° 3, 4, 5, 9 et 13). Le cas de l'homme à la main sèche ne fait pas exception : dans le rétablissement de « la main », Jésus investit la valeur d'un homme tout entier en tant qu'être vivant (une *psuchè*). Le salut ne concerne pas « la main », mais l'homme. Bartimée est guéri dans sa faculté de voir, il est sauvé dans tout son être (n° 9). L'état heureux inauguré par l'acte de salut est suggéré, quand il l'est, par le verbe « vivre » (n° 2), l'opposition à « tuer » (n° 1) ou les représentations concrètes de l'état transformé du sujet.

b. *Le salut terminal* n'est jamais mis en scène, comme si le verbe « être sauvé » pouvait suffire à l'indiquer (n° 8, 10, 15). Quelques éléments figuratifs peuvent être glanés parfois dans le contexte (venue du Fils de l'homme, n° 8 et 10 ; « entrer dans le royaume de Dieu », « recevoir dans le siècle qui vient une vie éternelle », n° 8). Mais là encore, l'enjeu touche le sujet lui-même en ce qu'il a de plus essentiel, sa *psuchè*, au principe de sa propre vitalité (n° 6 et 7).

c. Si l'enjeu est fondamentalement le même dans le salut historique et le salut terminal, la différence réside dans *le rapport à la mort* qui limite la possibilité du

36. Si *sôzein* en grec est susceptible d'un emploi aussi large, Mc l'utilise de façon plus limitée, même quand il s'agit de guérison. Recourir, dans ce dernier cas, à un substrat araméen *'ahi* (comme on le fait souvent à la suite de Wellhausen et de Burkitt, cf. FOERSTER, *loc. cit.* 990), qui présente le double sens de « rendre vivant » et « rendre sain », ce n'est pas rendre compte de la situation de *sôzein* dans le texte où il y a toujours en Mc atteinte ou menace grave contre le bien le plus vital d'un sujet.



premier, mais non du second, comme il apparaît à la comparaison des n° 1 à 5 avec les n° 6-7 et 10. C'est la relation à Jésus qui change l'estimation de la valeur pour chacun de sa vie (*psuchè*) et fait que son salut peut passer par sa perte. Cette réévaluation de sa propre vie par le sujet ne diminue en rien le prix de la vie d'autrui à sauver de la mort. Ce prix devait être affirmé, même contre les interdits religieux (n° 1), pour fonder la valeur du don qui peut en être fait à cause de Jésus.

#### 4.1.2. *Le pouvoir de sauver et d'être sauvé*

Le salut, historique ou terminal, dépend toujours du pouvoir d'un autre que le sujet à sauver. Même la formule « sauver un être vivant ou le tuer » (n° 1), qui ne désigne pas d'agent de salut déterminé, implique deux acteurs. Quand il définit les conditions pour le suivre, Jésus exclut la possibilité d'un salut de soi par soi (n° 6). Et le récit de la passion l'exclut pour lui-même (n° 12 et 14). Quant au salut terminal, les obstacles sont tels que le sujet se trouve démuni même du pouvoir être sauvé (n° 8). Pas de salut donc sans relation entre au moins deux sujets.

#### 4.3. *Le salut, action à plusieurs acteurs*

##### 4.3.1. *Dans les récits*

a. Quand Jésus n'a pas l'initiative de l'action (n° 2, 3, 5, 9), nous avons souligné l'importance de la relation intersubjective entre lui et le destinataire. Elle doit s'exprimer par la parole (avant ou sinon après la transformation désirée par le destinataire). Le recours au pouvoir de Jésus avec l'assurance d'être sauvé (nous y avons identifié une forme de « croire » sans le mot) ne suffit donc pas. Il faut qu'il y ait échange et accord sur la valeur du bien en jeu. Jésus peut donner son accord sous la forme d'un laisser faire (n° 5). Nous en apprenons davantage quand il le donne en disant : « Ta foi t'a sauvé » (n° 4 et 9).

1) Par cette déclaration, il efface en quelque sorte le rôle de sujet opérateur que le destinataire et le récit lui reconnaissent, au profit d'un autre où il se fait l'interprète des valeurs qui font se correspondre « foi » et salut.

2) Nous avons identifié là le rôle d'un porte-parole ou délégué du destinataire, qui est l'instance présumée par la table des valeurs qui régit la sanction. Entre le désir d'être sauvé et son exaucement, la valeur du bien attribué n'est plus appréciée seulement du point de vue du destinataire, mais selon l'estimation de Jésus, qui renvoie à celle d'un autre dont ils dépendent tous deux. La relation au destinataire est impliquée aussi bien dans la force qui sort de Jésus sans être de lui que dans l'autorité de sa parole quand il se prononce sur la foi et sa sanction.

3) La foi est identifiée dans la manière dont s'est nouée la relation entre le destinataire et Jésus. À travers elle, l'impuissance avouée du premier devient puissance d'ouverture au don, le salut, qui n'en est pas la contrepartie, comme s'il y avait échange de valeurs égales, mais la reconnaissance en valeur. Le salut est donc redéfini à partir, non plus seulement de la valeur du bien vital qui le concrétise, mais de la qualité de la relation intersubjective entre le destinataire et Jésus.

4) La guérison se distingue nettement du salut dont Jésus parle. Elle en est la manifestation concrète et Jésus peut le déclarer réalisé avant qu'elle devienne effective (n° 9). La structure du « salut par la foi » change le sens de la guérison. La transformation décisive, dans le récit tel que Jésus le comprend, n'est plus la guérison ou la communication du bien désiré, mais l'accès à une qualité de relation qui, à travers Jésus, rejoint son destinataire. Et s'il faut appeler Jésus sauveur, ce n'est plus à cause de son pouvoir de guérir, mais au titre de l'autorité de sa parole.

b. La relation entre Jésus et le destinataire se précise quand il a l'initiative de l'action ou quand il s'agit de son propre salut. Dans le premier cas (n° 1), il atteste sa compétence d'interprète ou délégué du destinataire des valeurs qui préside à la loi (et non plus, comme dans les cas précédents, à la sanction). Il met son pouvoir salvateur au service de ce rôle. En concrétisant le salut d'un homme vivant dans le rétablissement de la main d'un infirme, qui n'est pas demandeur, la relation qu'il noue avec lui renvoie au destinataire de la loi et du salut. Quand il s'agit de lui-même (n° 12-14), Jésus, impuissant à se sauver, fait appel au savoir et au vouloir de son « Dieu ». Le destinataire est nommé et leur relation passe par la parole. La réponse de Dieu passe, selon le récit, par les événements qui suivent et donnent sens à la limite du pouvoir salvateur de Jésus. Il apparaît clairement que ce pouvoir est conditionné par et doit être compris en fonction de la relation entre Jésus et celui qu'il appelle Père (14, 36).

Il faut donc compter, dans la structure du salut, avec une relation tripartite : Jésus fait le lien entre destinataire et destinataire. Ce dernier le voit comme sujet opérateur de salut, mais lui est attentif à la qualité d'une relation qui, à travers lui, le dépasse. C'est ce qu'il appelle la « foi ».

#### 4.3.2. *Dans les discours ou entretiens*

Il faut distinguer les personnages entre lesquels la parole circule (énonciation) et les personnages qui interviennent dans le salut dont on parle (énoncé). Jésus appartient aux deux plans.

a. Jésus parle d'un salut éventuel, futur, à des auditeurs qu'il avertit, met en garde, encourage. Disons pour résumer qu'il tend à les persuader en leur proposant une vérité à croire, un comportement à adopter. En termes sémiotiques, il tient le rôle de destinataire du savoir et du devoir relatifs à un programme offert à leur adhésion. Ce programme consiste à le « suivre » (n° 6-7, cf. 8, 34 ; n° 8, cf. 10, 21 et 28) ou à tenir dans la fidélité à lui (n° 7 et contexte de n° 10-11), ce qui est une manière de vivre (éventuellement de mourir) en le prenant pour guide, c'est-à-dire encore comme destinataire. Quand il disparaîtra, leur rôle sera de devenir à leur tour destinataire délégué pour transmettre de sa part l'évangile et faire entrer d'autres auditeurs en relation avec lui (n° 15).

b. Quant au salut dont il parle, et qu'il soit historique (n° 11) ou terminal, Jésus ne s'en donne jamais comme le sujet opérateur. Il est attribué par le destinataire, qu'il nomme parfois « Dieu » ou « le Seigneur » (n° 8 et 11) et qui est impliqué par le passif « être sauvé ». La relation entre lui, Jésus, et le destinataire du salut est ou n'est pas prise en compte.

Elle l'est quand il s'agit du salut terminal qui sanctionne la fidélité d'un sujet qui pour elle perd sa vie ou ses biens sociaux et familiaux (n° 7 et 10).

Elle ne l'est pas quand Jésus insiste sur la difficulté du salut terminal et la nécessité de chercher auprès de Dieu le pouvoir être sauvé (n° 8). On ne saurait renvoyer de façon plus radicale le destinataire au destinataire. Mais il le fait à partir de l'expérience de la relation qu'il n'a pas réussi à établir avec un riche et qui est en cours de réalisation avec ses disciples. Cette relation est du même type que celle qui convient par rapport au destinataire : elles relèvent toutes deux d'un « croire » et passent par la désappropriation du sujet.

La relation à Jésus n'intervient pas dans le salut historique envisagé en 13, 20 (n° 11). Il profite à un sujet dont rien n'impose qu'il soit compris (du moins exclusivement) parmi les disciples ou « les élus ». Mais il bénéficie de la relation intersubjective entre « le Seigneur » et « les élus » et son salut en devient le signe. La relation au destinataire est seule mise en vedette ici.

La relation tripartite dont nous avons parlé se confirme donc de façon plus explicite encore que dans les récits. Et même quand la relation à Jésus n'est pas soulignée dans ce qu'il dit, la manière affirmative dont il parle du salut, le présente comme le porte-parole du destinataire.

#### 4.4. *Structure du salut*

Les textes signalés par le verbe « sauver » présentent des constantes. Au plan figuratif des représentations concrètes :

a. Le bien en jeu est toujours d'importance vitale pour quelqu'un et tend à s'identifier à lui, à son être personnel de vivant. Il n'y a pas de salut partiel ou au détail, par exemple d'un membre ou d'une partie de lui-même ;

b. Il n'y a pas de salut solitaire, pas même pour Jésus. C'est une affaire entre plusieurs personnages de ce monde et entre eux et des personnages transcendants.

Le modèle narratif de base oblige à préciser le réseau des relations entre plusieurs rôles. Nous avons parlé de sujet d'état ou destinataire, d'objet manquant ou menacé d'être perdu, de sujet opérateur, de destinataire et de son délégué. L'intérêt d'un modèle réside dans le jeu qu'il rend possible et la variété des formes sous lesquelles il se manifeste.

La relation tripartite dont nous avons parlé permet au texte d'explicitement tantôt le rapport entre le destinataire et Jésus, tantôt le rapport entre Jésus et le destinataire. Cette relation explique aussi l'aspect ambivalent du rôle de Jésus selon qu'il est vu à partir du destinataire ou par rapport au destinataire : de sujet opérateur, il devient nettement, puis exclusivement destinataire délégué. La relation tripartite offre enfin la clef du changement de valeur du salut selon qu'il est évalué par le destinataire en quête de sujet opérateur ou par Jésus comme délégué du destinataire. La relation du destinataire à l'objet de son désir, traversée par la relation tripartite, s'en trouve modifiée. D'être obtenu dans ces conditions, ce qu'il escompte n'a plus la simple signification que lui attribue son désir. Et la relation intersubjective qui lui donne son

sens et valeur va pouvoir s'affirmer par la perte de l'objet de désir. Le paradoxe évangélique est de retourner cette perte en attribution de l'objet. On ne peut plus énergiquement faire passer la valeur-salut de la figure d'un objet à posséder à celle d'une relation à nouer entre des sujets, partenaires d'une alliance.

En d'autres termes, disons que le salut se demande et qu'il se donne. Le fait de le demander lui reconnaît déjà le caractère gratuit qui lui fera porter la marque du donateur. Si le recours à un autre sujet capable de sauver met ce dernier sous le signe de la puissance, le salut réalisé n'en est pas moins reçu sous le signe du don. Il se donne plus qu'il ne se produit. Et l'intervention de Jésus par sa parole ne fait que le souligner.

Cette conversion, si l'on peut dire, du salut dans les récits, prépare la possibilité qu'il soit donné sans être demandé (comme il apparaît en n° 1 et dans les discours). Mais si le désir n'est pas mentionné (il l'est en n° 6), la valeur désirable du salut est impliquée par le bien en jeu, par la manière dont on pose la question : « Qui peut être sauvé ? », et par celle dont Jésus s'exprime comme si le salut importait à chacun. La relation intersubjective ne se traduit pas en requête, mais elle est adhésion fidèle à Jésus et à sa parole ou quête auprès de Dieu du pouvoir être sauvé. Et comme la demande est aveu d'impuissance, cette nouvelle figure de la relation est, de la part du destinataire, désappropriation de son pouvoir et de ce qu'il espère. Le salut ne saurait être plus manifestement donné que lorsqu'il se réalise à travers la perte de soi.

## 5. *Le salut dans le livre de Marc*

### 5.1. *Une perspective secondaire ?*

a. Les textes sur le salut ne s'insèrent pas tous de la même manière dans le contexte. Les récits de salut historique s'en détachent facilement. Ils sont provoqués par l'intervention d'un nouveau personnage, qui disparaît de la scène quand il a obtenu ce dont il manquait au début. Ils introduisent des mini-programmes vite bouclés, auxquels le lecteur n'a pas de peine à s'intéresser, au risque de se laisser distraire et de perdre le fil du livre. Les discours, par contre, mettent en rapport les personnages qui sont constamment en scène, Jésus et les disciples, et sont plus faciles à relier au récit d'ensemble. Le salut, toutefois, n'est pas le thème majeur de leurs entretiens. Une seule fois, il fait l'objet d'une question qui appelle une réponse directe (n° 8). Ordinairement, Jésus n'y touche qu'à l'appui des exhortations ou des avertissements qu'il adresse à ses auditeurs.

b. Le programme d'ensemble qui commande tout le livre n'est pas facile à définir. Quelques passages ne manquent pas de données en ce sens. Il est remarquable que le vocabulaire du salut n'y apparaît pas. Pensons à l'annonce de la venue du « Seigneur » selon Isaïe cité au début du livre (1, 2-3), ou à l'annonce par le Baptiste du « plus fort » qui baptisera « en esprit saint » (1, 8), ou à celle, par Jésus, du « royaume de Dieu devenu tout proche » qui en 1, 14-15 introduit, domine et éclaire le récit de ses activités en Galilée. De façon plus précise, les paroles sur le Fils de l'homme, que Jésus évoque pour définir sa mission, sa compétence, sa destinée, ne

parlent jamais de salut (cf. 2, 10-28; 8, 31-38; 9, 12; 10, 45; 13, 26), ni les déclarations en « je » où il lui arrive de déclarer son projet (cf. 1, 38; 2, 17; 14, 24).

On se gardera donc d'organiser l'ensemble du livre à partir du problème ou de la structure du salut.

## 5.2. *Salut et royaume de Dieu*

L'approche du royaume de Dieu (1, 15) et sa venue « en puissance » (9, 1) constituent l'horizon de Jésus en Mc, au début de son activité en Galilée, puis, au milieu du livre, quand il annonce ce qu'il lui faut subir. Et ses paroles sur le Fils de l'homme, qui représentent son programme de façon privilégiée, s'inscrivent dans cette perspective : puisque venue du Fils de l'homme et venue du Royaume sont rapprochées dans le texte (8, 38-9, 1). Le problème pour nous est celui du rapport entre le ou les enjeux de cette venue et ceux du salut.

a. Pour le *salut terminal*, le rapport s'établit aisément. Jésus en parle pour la première fois en relation avec l'annonce de la passion-résurrection du Fils de l'homme et avec celle de sa venue (8, 31-33 et 38), quand il précise les conditions pour le suivre (n° 6-7). Il en parle encore quand il s'agit de la difficulté d'« entrer dans le royaume de Dieu » ou à propos des épreuves qui précéderont la venue du Fils de l'homme (n° 8, 10). Si « la fin » donne à l'œuvre de Jésus son achèvement collectif, « être sauvé » et participer aux biens du Royaume ou au rassemblement des élus du Fils de l'homme représentent donc des valeurs homogènes. Et dans le programme global de Jésus, elles appartiennent à l'ordre des fins.

b. Il n'en est pas de même pour le *salut historique*. Il n'a pas de rapport nécessaire avec les valeurs du royaume de Dieu, pas plus qu'avec le salut terminal. Il n'est pas suffisant, ni nécessaire, d'être sauvé d'une détresse irrémédiable, dans les conditions spatio-temporelles de l'existence mortelle en ce monde, pour que le Royaume arrive ou qu'un homme soit sauvé de la perte, au-delà des atteintes de la mort, dans le siècle qui vient. La valeur engagée dans le salut historique individuel n'est pas la même que celle du salut terminal. Elles peuvent même entrer en conflit, puisque dans certaines circonstances ce dernier est manqué par qui veut se sauver, obtenu par qui accepte de se perdre. Cependant elles ne sont pas totalement hétérogènes puisque Jésus peut les vouloir et les inscrire l'une et l'autre sur son programme.

Rappelons que le salut historique peut revêtir une double signification, selon qu'il est considéré comme réalisant le vœu du destinataire ou comme se reliant à la tâche principale de Jésus<sup>37</sup>. La première est immédiatement perceptible : la femme est guérie, Bartimée n'est plus un marginal, il voit et suit Jésus. Mais la seconde ne va pas de soi. C'est pourquoi l'accord entre le destinataire et Jésus a tant d'importance. C'est Jésus qui doit assumer ce qu'on lui demande et le relier aux valeurs engagées sur

37. Cette ambivalence peut devenir ambiguïté. C'est ce qui explique que les miracles posent des problèmes d'interprétation : il arrive que Jésus prenne ses distances par rapport à l'interprétation des témoins ou cherche à la prévenir ou l'empêcher.

son programme. Ce lien n'est pas perceptible et n'a rien de nécessaire. Il ne peut être affirmé que dans un acte d'interprétation<sup>38</sup>. Le passage de la première signification à la seconde se fait dans un acte de « croire » dont un sujet prend la responsabilité ou, ce qui revient au même, dans une parole qui se donne à croire.

C'est donc par l'accord de Jésus, et plus explicitement encore par la foi du destinataire et par la déclaration de Jésus à son propos, que le salut historique accède à l'ordre des valeurs qui relèvent du programme de Jésus dans l'ensemble du livre. Et ces valeurs sont manifestées plus clairement encore par la parole de Jésus quand il prend l'initiative d'un acte de salut (n° 1) ou quand il explique par l'élection un salut assuré par « le Seigneur » (n° 11).

### 5.3. *Un itinéraire*

a. Gardons-nous bien d'investir en Mc une théologie ou une notion préalable du salut, tirée d'autres textes, qui pourrait coiffer le récit dans son ensemble, et à partir de laquelle on procéderait de manière déductive pour éclairer les textes où le vocabulaire de salut apparaît. Pour comprendre Mc, il n'est pas nécessaire de faire référence à un « dessein de salut » qui serait au principe de la mission de Jésus et définirait ce que la sémiotique appelle le contrat qui le lie à son destinataire. Même quand « le Seigneur » décide d'un salut « à cause des élus qu'il a élus » (n° 11) et que le texte renvoie ainsi à un pacte fondamental qui règle les événements de « la fin », il s'agit, de la part du destinataire, d'élection, et non de promesse de salut. Qui sera sauvé en sa « chair » n'est pas forcément du nombre des « élus » et ceux-ci ne sont pas dits « sauvés ». L'ultime représentation donnée de l'œuvre à laquelle Jésus travaille est celle du rassemblement, par le Fils de l'homme, de « ses élus », non des « sauvés ».

Un plan de salut ne s'impose donc ni au principe, ni au terme de l'histoire de Jésus. À partir d'un usage commun du verbe « sauver » qui n'a pas besoin d'être justifié, Mc n'en propose pas moins, non seulement un itinéraire pour être sauvé, mais une voie inductive pour redéfinir le salut en fonction de l'œuvre et de la parole de Jésus.

b. La proclamation du Royaume devenu tout proche (1, 15) ne fournit pas d'emblée la clef des récits de salut qui suivent. Rien n'assure d'ailleurs que les personnages de ces récits aient entendu cette proclamation. Et si le lecteur en est informé, le rapport entre ce début et la suite reste à préciser à partir des actes, des paroles de Jésus et des conflits d'interprétation qu'ils suscitent. Ses actes de salut sont à compter avec ses actes de puissance parmi les signes du Royaume. Encore faut-il que cette signification soit reconnue et qu'on ne se trompe pas sur l'identité de Jésus et sa tâche<sup>39</sup>. Vient un moment où il faut admettre que celle-ci ne s'accomplit pas sur

38. Sur les récits de miracles et leur signification dans le récit évangélique, cf. Groupe d'Entrevignes, *Signes et paraboles* (Seuil, Paris, 1977, p. 186-194).

39. Le rapport de ces actes avec l'approche du Royaume est laissé à construire par le lecteur, à qui le texte n'offre pas de définition explicite ou implicite du dessein du Roi. De même, quand Bartimée invoque le « Fils de David », il ne parle pas d'« être sauvé » et la suite du texte oblige à redéfinir ce titre royal en fonction de la passion, non de la puissance, de Jésus.

le mode de la puissance, que le sauveur ne se sauve pas, et que la valeur du salut, si elle est objet d'appropriation, conduit à la perte de soi. La tâche de Jésus, telle qu'il l'éclaire au milieu du livre, entraîne une nouvelle manière pour chacun de se situer par rapport à lui-même en se désappropriant de son salut dans son rapport à Jésus. Le salut individuel historique n'est pas dévalorisé pour autant. Celui de Bartimée en est l'indice. Dernier demandeur de miracle en Mc, il est le premier à faire le lien entre ce qu'il désire pour lui-même et ce que Jésus peut donner à la communauté. Et une fois guéri, il s'engage après lui sur son chemin, il entre dans son histoire.

Dans cette redéfinition du salut, la parole de Jésus est décisive. Elle l'est quand elle pose le lien entre foi et salut comme des valeurs qui s'appellent et se correspondent du point de vue de celui qui les garantit. Elle l'est encore quand elle fait du salut une affaire entre lui et le sujet et entre eux et Dieu. Cette condition langagière, dialogale, du salut en Mc ne laisse pas de place pour une théorie du salut en soi. C'est Jésus qui en parle et qui le situe au bout d'une parole donnée, accueillie et tenue. Il ne peut être pris pour un sauveur extrinsèque. Il est l'initiateur d'un chemin sur lequel, avec lui et à sa suite, il devient possible de marcher.

c. La structure commune aux deux types de salut historique et terminal permet de parler d'un rapport métaphorique entre eux. Dire que le premier offre une métaphore du second, ce n'est pas en faire une image, un reflet de l'autre. Les récits de salut historique gardent en Mc leur poids d'humanité charnelle et d'expérience concrète. À partir de là, on peut parler de salut terminal sans parler en l'air. Dans les deux cas, il s'agit bien de l'homme concret, de sa vie, de son existence personnelle d'être vivant. Sa vie menacée par la mort est le lieu où s'éprouve, se vérifie et s'atteste la parole de Jésus sur les valeurs du règne de Dieu. Celles-ci touchent l'homme au plus vif de son être. La relation métaphorique ancre dans la condition mortelle de l'homme le mouvement par lequel il se dépasse vers le salut en s'en remettant par Jésus à Dieu.